



¿COMO CONCEBIR A LA IGLESIA? NUEVAS PERSPECTIVAS

Rufino Velasco

I. DOS CONCEPCIONES CONTRAPUESTAS DE IGLESIA

Un problema de fondo que plantea hoy la reflexión sobre la Iglesia es "si puede haber una eclesiología que no introduzca esencialmente la historia de la Iglesia" (Sobrino). Lo que aquí se ventila es si hay que pensar la Iglesia como una realidad nacida de Jesús de una manera perfecta y acabada, o hay que pensarla como algo que "en su configuración concreta e histórica se funda también en la **decisión** de los Apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo", y se sigue fundando en los cristianos que "renuevan constantemente esta decisión y encarnan la Iglesia en las nuevas y sucesivas situaciones históricas que se les presentan" (Boff).

Esto supone una revalorización del aspecto "pneumatológico" de la Iglesia, dando toda su importancia a la acción del Espíritu que la renueva y la recrea sin cesar desde diversos condicionamientos y exigencias históricas. Naturalmente que esa acción del Espíritu incluye la respuesta, positiva o negativa, de una Iglesia de hombres que puede ser "santa y pecadora", y que ya los Padres designaron como **casta meretrix**. Por eso, habría que añadir que, en tales condiciones, "en el fondo el último criterio para la verdad de la Iglesia consiste en, si al narrar su historia, se parece más a la narración de la historia de Jesús". (Sobrino).

La presente reflexión forma parte del concepto **Iglesia**, desarrollado por el autor más ampliamente en **Conceptos Fundamentales de Pastoral**, Madrid, 1983.

Dejando de lado la cuestión de las "diversas eclesiologías" presentes ya en el NT, parece imprescindible, para entender la Iglesia en su realidad histórica, tener presentes dos **modelos fundamentales** que han trabajado y fatigado de manera más honda la conciencia eclesial a lo largo de los siglos: uno, del que hay que decir que "ha hecho historia", porque es el que ha dado a la Iglesia su configuración poderosa y dominadora, sobre todo en Occidente, y otro, del que se puede decir que "ha hecho subhistoria", porque, como un río subterráneo, ha sacudido siempre el edificio social de la Iglesia y, en determinados momentos, ha aflorado como instancia crítica muy fuerte de una Iglesia construida según el otro modelo.

1. Modelo societario de Iglesia.

No podemos hacer aquí un recorrido histórico pormenorizado de las etapas que han ido consolidando, de manera prácticamente irreversible, este modelo de Iglesia. Pero sí que conviene recordar estos dos momentos culminantes: el momento en que la Iglesia se convierte en la religión oficial del Imperio (s. IV), asemejándose al Imperio en aspectos muy fundamentales, y convirtiéndose en "imperio espiritual" ella misma; y el momento de la reforma gregoriana (s. XI), "el giro mayor que ha conocido la eclesiología católica" (Congar), en que la Iglesia se configura y se entiende definitivamente como **sociedad perfecta**, con sus consecuencias de clericalización, juridización, centralización romana, autoridad entendida como "poder" frente a otros poderes, etc.

La resultante de todo esto ha sido una eclesiología fundamentalmente legitimadora de un modelo de Iglesia cuyos rasgos más significativos serían los siguientes:

a) La iglesia se entiende como una sociedad de desiguales.

Un largo proceso histórico ha hecho de esta afirmación una obviedad eclesiológica, una verdad filtrada en la conciencia de los creyentes como evidente en sí misma.

En el Concilio Vaticano I se preparó este texto referente a la Iglesia: "La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales, en la que todos los creyentes tuvieran los mismos derechos, sino que es una sociedad de desiguales, no solamente porque entre los creyentes unos son clérigos y otros laicos, sino, de una

manera especial, porque en la Iglesia **reside el poder que viene de Dios**, por el que a unos es dado el santificar, enseñar y gobernar, y a otros no".

Esto es tan connatural a la Iglesia de Cristo que con ello no se hace más que recordar lo que ha sido doctrina de siempre, presente ya en el NT, en los Padres y en toda la tradición de la Iglesia. Pío X decía todavía a principios de este siglo: "Dice la Escritura, y lo confirma la doctrina entregada por los Padres, que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, administrado por la autoridad de los pastores y doctores, es decir, una sociedad de hombres en la que algunos presiden a los demás con plena y perfecta potestad de regir, enseñar y juzgar. Es, por consiguiente, esta sociedad, **por la fuerza misma de su naturaleza**, desigual. Comprende un doble orden de personas, los pastores y el rebaño; es decir, los que están colocados en los distintos órdenes de la jerarquía, y la multitud de los fieles" (Vehementer Nos. 11/8-1906).

b) La Iglesia se entiende a partir de la jerarquía.

La jerarquía aparece cada vez más en la Iglesia como una realidad autosuficiente, consistente en sí misma, sin necesidad de justificarse eclesiológicamente desde otras referencias. Al contrario, todo lo demás se justifica en la Iglesia por su referencia a la jerarquía. La jerarquía **es** propiamente la Iglesia y, en consecuencia, la eclesiología se convierte en "jerarcología". En virtud de esto, se introducen en la Iglesia **dos categorías de cristianos**: los que tienen "poderes" (el clero) y los que no los tienen (los laicos). Los primeros son los que conducen y los segundos los que se dejan conducir. El texto anterior de Pío X continúa diciendo: "Y estos órdenes hasta tal punto son distintos entre sí, que sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad; en cuanto a la multitud no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores".

Los laicos no tienen personalidad en la Iglesia, sino en la medida de su sumisión a la jerarquía. Y, Congar ha mostrado con toda claridad cómo desde la alta Edad Media los laicos van quedando relegados a un segundo plano en la Iglesia, hasta ser reducidos al silencio y a la pasividad. La jerarquía es la fuente y el origen de toda la vida eclesial; los laicos son Iglesia en

cuanto "receptores" y "cumplidores" de lo que viene enseñado, administrado o mandado de arriba. El mismo Congar ha llamado a esta visión de las cosas "horrible concepto", y "una traición a la verdad de la Iglesia". La verdad de la Iglesia que se traiciona aquí es la "comunidad eclesial", otra manera radicalmente distinta de entender la Iglesia de que hablaremos enseguida.

c) La Iglesia se entiende desde la categoría de "poder".

La organización de la Iglesia a manera del Imperio, y la reforma gregoriana como concentración en el poder del papado frente a los poderes temporales, han contribuido de la manera más sorprendente a poner en primer plano **la mediación del poder** como mediación de Dios en el mundo, y a convertir la Iglesia en el mayor poder de Occidente. Gregorio VII centró este poder en el papado y trató de levantarlo, como reflejo principal del poder divino en el mundo, sobre el poder de reyes y emperadores. En el número 9 de su **Dictatus Papae** se lee lo siguiente: "el Papa es el único hombre al que todos los príncipes besan los pies".

Todo esto influye decisivamente en la reflexión eclesiológica. "La eclesiología, que **traduce y justifica** el sistema, se vuelve reflexión sobre una sociedad organizada como un Estado que tiene, en la cumbre de la pirámide, al Papa asistido por las Congregaciones romanas" (Congar). Surge así una eclesiología centrada en la **"plenitud de potestad"** del papa, identificado cada vez más con Cristo mismo, como el que ocupa su puesto en la Iglesia (se le llama cada vez más "vicario de Cristo" y cada vez menos "sucesor de Pedro"), aplicándose con categorías de poder afirmaciones cristológicas como éstas: "se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra", **Rex regum et dominus dominantium**.

Se da así rienda suelta a una concepción del papado como poder absoluto y sin límites, al cual prácticamente todo está sometido en el cielo y en la tierra. A su poder, por ejemplo, están sujetos no sólo los cristianos, sino también los infieles, judíos y paganos; el papa es también señor de todos los bienes temporales. No es nada extraño, por consiguiente, que un papa se considere con poder para conceder al rey de Portugal el derecho de hacer esclavos suyos a todos los habitantes de Africa, o a la corona de España el derecho de apropiarse todos los bienes de América.

Un efecto de todo esto en los últimos siglos ha sido el de **las alianzas** de la Iglesia para mantener sus posiciones: unas veces con los defensores del "antiguo régimen" en contra de la Revolución francesa, otras con la burguesía y las clases dominantes que empiezan a sentirse "sujeto histórico". Es legítimo pensar que este modelo de Iglesia "ya ha dado todo lo que podía dar de sí, y que su actitud sólo puede ser ahora de conversión" (Boff).

2. La comunión eclesial.

En los momentos de mayor endurecimiento del modelo anterior han emergido frecuentemente a la superficie movimientos de protesta contra el sistema eclesial en su conjunto, atacándolo en dos puntos fundamentales: su alejamiento del evangelio en general, y su alejamiento de los pobres en particular. Aquí interesa señalar cómo en el corazón de esos movimientos late otro modelo de Iglesia, presente siempre y actualmente en la conciencia eclesial, cuyos rasgos más destacables serían los siguientes:

a) La Iglesia hay que entenderla y construirla como una comunidad de iguales.

Tocamos aquí la reivindicación primera y más radical de la conciencia creyente en una Iglesia que, como vimos, se configura cada vez con más fuerza como una "sociedad de desiguales". Algo se percibe en este punto que afecta a la raíz misma de la identidad y de la originalidad de la Iglesia. O la Iglesia es una forma nueva de convivencia fraterna, ofrecida al mundo como testimonio de fraternidad universal, o estamos olvidando la razón primera y última de lo que designamos con la palabra "Iglesia". Es fácil constatar históricamente cómo los grupos que, en diferentes épocas, han intentado rescatar este modelo de Iglesia han puesto sus ojos sobre todo en estos dos núcleos esenciales: la convivencia histórica de Jesús con su grupo de discípulos, y lo que en el NT se llama **koinonía**, tal como aparece principalmente en los "sumarios" de los Hechos (Hch. 2, 42-45; 4, 32-35).

En el grupo de Jesús surgieron, por ejemplo, discusiones sobre quién sería el mayor, quién ocuparía algún puesto preferencial o podría considerarse más importante que los otros. La respuesta de Jesús es terminante: ¡lejos de vosotros todo

eso! Al contrario: "el mayor entre vosotros sea el menor, y el que manda como el que sirve" (Lc. 22,26). Entre vosotros, no os dejéis llamar "maestro", ni llaméis a nadie "padre", porque uno solo es vuestro Padre, y **todos vosotros sois hermanos** (Mt. 23, 8-11).

Lo que, en el fondo, se quiere expresar en el NT con la palabra **koinonía** es la experiencia de que la fe en Jesús es constitutivamente **comunitaria**. La koinonía no es, simplemente, el resultado de la fe, sino, antes que eso, el origen mismo de la fe, el ámbito comunitario en que acontece la fe. Contar con "los hermanos en la fe" no es una añadidura a la fe misma, sino el ámbito necesario en que se inaugura esa nueva forma de convivir que es la propia comunidad creyente. La acción gratuita de Dios en Jesucristo, que está al origen de la Iglesia, es una acción convocante, y lo primero que provoca es la convocación eclesial. Dentro de esta convocación es donde acontece que cada uno es "llamado", pero en calidad de "con-vocado", no al margen de esa convocación. "Creer" implica constitutivamente un "nosotros", un "ser-con" los otros y un "ser-para" los otros, por los que todo lo que uno es y todo lo que uno tiene queda hipotecado comunitariamente, es decir, entra dentro de una dinámica que nadie puede realizar a solas, sino en el convivir y en el compartir de la koinonía, de la comunión eclesial. **Solus christianus, nullus christianus**, es la expresión axiomática de esta conciencia que apunta a la realidad más profunda de la Iglesia.

Para mantenerse fiel a esta realidad básica, la eclesiología debe volver a poner en primer plano esta tesis: la Iglesia de Jesús es, ante todo, **una familia de hermanos**. Decididamente: una comunidad de iguales, y no una sociedad de desiguales. En esta familia no hay otro padre que el Padre de Jesús. Y Jesús es el hermano mayor: el que entregó su vida hasta la muerte para sacar adelante la familia. Desde este momento, lo único importante que hay que entender por "Iglesia" es la familia como tal, donde no hay otra dignidad ni otra relevancia que tratar los hermanos de "reproducir los rasgos de Jesús, para que éste sea de verdad el hermano mayor de una familia de hermanos" (Rom 8, 29).

Lo que no podrá suceder jamás en esta familia, sin destruirla en sus mismos fundamentos, es que haya unos hermanos más importantes que otros, o unos que decidan por otros, o traten

de sobreponerse a los demás. Aquí se trata de compartir experiencias tan profundas respecto de Jesús, de poner tan del revés el sistema de relaciones establecidas entre los hombres, que ocupar un puesto u otro en el seno de la familia pierde toda relevancia. Y, desde luego, nada de esto puede atentar contra lo que sería como la regla de oro de la comunidad: que en ella nadie sea más que nadie, ni nadie sea menos que nadie; y, de haber algún sitio preferencial, sea para los más pequeños y los más pobres que son los preferidos del Dios de Jesús. Si esto se pervierte desaparecerá, sin duda, el rasgo más importante, la identidad misma de la **koinonía** nacida de Jesús. Y se abrirá la puerta irremediabilmente a toda posible enajenación y mundanización de la Iglesia.

b) El protagonismo de la comunidad.

Por supuesto que, "en la familia de Dios" que es la Iglesia, hay diversas tareas que realizar, y esto da origen a distintos "carismas" y "ministerios" para la puesta en marcha y el ordenado funcionamiento de la comunidad. Existe incluso la tarea de "presidir", porque toda comunidad cristiana necesita ser presidida.

Pero nada de esto puede romper la igualdad fundamental de los hermanos. Al contrario, todo este orden de cosas hay que pensarlo como "servicios" para que, de manera más eficaz, la comunidad sea la protagonista de su propia historia, en la programación de su vida, de sus actividades, de sus compromisos, en las decisiones importantes que haya que tomar para responder al encargo recibido como familia del Señor. En una palabra: en la Iglesia de Dios hay diversas **diakonías**, pero todas ellas están supeditadas a la **koinonía**, que en definitiva es lo único decisivamente importante, y cuyo protagonismo no puede ser secuestrado aquí por nada ni por nadie.

La relación de profunda fraternidad, que define la **koinonía**, debe desterrar de la comunidad de Jesús toda relación de dependencia, no debe dejar resquicio alguno por donde se introduzca en ella la relación amo-esclavo, en que se basan las sociedades humanas. "Frente a la comunidad humana donde los que tienen son los que pueden y saben y enseñan, en la comunidad de Jesús las relaciones de dependencia, creadas por el tener, el poder y el saber, **deben ser anuladas**". (Legido).

No cabe duda de que estas relaciones se han introducido en la Iglesia muy principalmente a través de la autoridad, a través de una configuración histórica muy discutible del servicio de "presidir". Rescatar el protagonismo de la comunidad implica necesariamente una revisión a fondo de este servicio en la Iglesia. Implica, sobre todo, desmontar su comprensión desde la categoría de "poder", para entenderlo como **diakonía**. Pero en el sentido fuerte que esta palabra tiene en el NT: no como el servicio de grandes señores que sirven, sino como quien queda reducido a la condición de siervo, en condiciones de inferioridad frente a la familia que se sienta en la mesa (Lc 22, 26-27). Es decir, no para erigirse en protagonista de nada, sino para provocar el protagonismo de la comunidad colocándose en un puesto inferior, como el último y el servidor de todos. Los que presiden la Iglesia "son sólo presencia del Señor que, como Siervo, va reuniendo en la mesa a la familia entera de los hermanos. Por ser siervos del Siervo, son **siervos de familia**, criados de servidumbre para la mesa del compartir. Son todavía más pequeños que los hermanos: siervos de los siervos en realidad de verdad" (Legido).

De este servicio, rectamente ejercido, depende en gran medida el protagonismo de la comunidad, aquí se juega para la Iglesia una cosa tan fundamental como ésta: constituirse desde relaciones de dependencia y sumisión, tan impropias de una familia de hermanos; o desde relaciones de participación y corresponsabilidad, como corresponde a la dignidad, a la grandeza y a la misión de la familia de los hijos de Dios.

c) Primacía de la comunidad local.

Otra exigencia de la **koinonía** podría formularse así: la Iglesia hay que entenderla a partir de la **experiencia de la fe** de los creyentes, antes que desde el **funcionamiento de la organización**. Una organización bien montada exige ir de lo universal a lo particular, de la organización del conjunto a su realización en las partes, exige prácticamente estructurar las cosas de arriba a abajo. La experiencia de la fe, por el contrario, se hace normalmente en un grupo concreto, ubicado en un determinado lugar: ese grupo concreto donde se hace real la convivencia fraterna, el poner las cosas en común, programar comunitariamente "la tarea del evangelio", la educación en la fe, la celebración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía.

A estos grupos concretos es a los que se llama primariamente "Iglesia" en el NT, y por eso se habla en él con tanta frecuencia de "Iglesias". Cada Iglesia local no es, sin más, una parte de la Iglesia universal. San Pablo habla, por ejemplo, de "la Iglesia de Dios que está en Corinto" (1 Cor. 1,2; 2 Cor. 1,1), de "las Iglesias de Dios en Cristo Jesús que hay en Judea" (1 Tes. 2, 14), que es como decir que esas Iglesias locales son **la Iglesia entera de Dios aconteciendo en un determinado lugar**, la forma como se hace presente y se historiza en un lugar concreto de la Iglesia de Dios en cuanto tal. Donde lo que llamamos "Iglesia" adquiere su concentración máxima y su máxima densidad es en la comunidad local. Por eso hay que afirmar que "son las comunidades locales las que dan consistencia a la Iglesia universal, y no al revés" (K. Rahner).

De donde se deducen estas dos consecuencias más importantes:

1. "El derecho de la comunidad cristiana concreta a hacer **por sí misma** todo lo que se requiere para que sea auténtica "comunidad de Jesús" y para que crezca en intensidad" (Schillebeeckx). La comunidad local no es mera reproducción de lo que está determinado desde arriba que tiene que ser una comunidad cristiana, ni del funcionamiento exigido por una gran organización que configura sus distintas partes como piezas de un engranaje superior. La comunidad local es, ante todo, el lugar de la creatividad, de la inventiva constante, desde la única fuerza creativa con que cuenta propiamente la Iglesia: la fuerza de la fe. Desde la creatividad de la fe, las comunidades locales "presentarán **una novedad** que no puede ser pensada **a priori** en su concreción (Sobrino), y ellas serán por tanto la fuente constante de toda verdadera renovación y transformación de la Iglesia, el lugar en que la novedad original de la Iglesia nacida de Jesús se sigue originando siempre.

Naturalmente que, desde la experiencia de la fe, toda comunidad cristiana estará en articulación profunda con todas las comunidades nacidas de esa misma experiencia, y con los encargados de presidirlas. También con el encargado de presidir la Iglesia universal. Pero esto no es óbice para seguir afirmando que cada comunidad local tiene derecho a organizar su propia vida, sus actividades, etc., desde sus propias instancias internas, y sólo en un segundo momento habrá que ver qué problemas tienen que resolver en ella, y de qué forma, instancias exteriores

o superiores a la comunidad. Salvando siempre este principio: no son las comunidades concretas las que están al servicio de esas instancias superiores, sino que son éstas las que se definen como un servicio a las comunidades locales que constituyan la Iglesia real.

2. Pero hay más todavía: no se podrá edificar una Iglesia consistente, sino desde el respeto a la diversidad y pluriformidad de las Iglesias locales. No se puede confundir en la Iglesia la experiencia de la fe con sus traducciones doctrinales, pastorales, organizativas, etc. Desde la misma fe, no sólo es posible, sino necesario que haya distintas teologías, praxis diversas según los condicionamientos de cada lugar y tiempo, distintas formas de organizar y programar la vida concreta de la comunidad. Por supuesto que este pluralismo eclesial tiene sus límites. Se suele insistir, de forma unilateral, en el límite de la ortodoxia, pero habría que acentuar igualmente el límite de la ortopraxis, es decir, que el pluralismo en la Iglesia pueda convertirse en un pretexto para escamotear exigencias fundamentales del evangelio, que pueda degenerar en esa forma de pluralismo del que se ha dicho que "Jesús de Nazaret hubiera podido evitar fácilmente la muerte que los hombres le impusieron si hubiese tenido la habilidad de ser un poco más pluralista". Posiblemente es éste el más peligroso y al que se cede con más facilidad en la Iglesia para evitar ciertas muertes de privilegios o de posición ventajosa en la sociedad.

En cualquier caso, el pluralismo eclesial hay que pensarlo, más bien, como el campo abierto a la creatividad que dimana de la puesta en práctica de esas mismas exigencias evangélicas, y que es en la Iglesia el polo opuesto a la uniformidad impuesta desde arriba, tanto en el plano doctrinal, como en el litúrgico, pastoral, organizativo, etc., con lo que se puede paralizar por completo la libertad y la creatividad de la fe. La diversidad en estos campos no hay que entenderla, en principio, como una amenaza a la unidad de la Iglesia, sino como la riqueza interior imprescindible para que esa unidad sea verdaderamente eclesial.

II. ECLESIOLOGIA CONCILIAR Y POSCONCILIAR: NUEVAS PERSPECTIVAS

La eclesiología del Vaticano II hay que entenderla como

un gran esfuerzo por recuperar este segundo modelo de Iglesia, tratando de superar el primero. El camino elegido por el Concilio ha sido éste: entender la Iglesia a **a partir del pueblo de Dios**, no a partir de la jerarquía. Este punto de partida ha dado origen a otro tipo de reflexión eclesiológica que es ya posconciliar: entender la Iglesia **a partir de los pobres**, no a partir de una abstracta universalización del pueblo. Conviene reflexionar un poco sobre estas dos perspectivas de la eclesiología actual.

1. La Iglesia a partir del pueblo.

En estos momentos en que todo el mundo quiere reconocerse en el Concilio, a veces para defender posturas encontradas, convendrá recordar, más vivamente, que en el Vaticano II hubo una eclesiología que se impuso, y otra eclesiología que fue rechazada. Naturalmente que, en los textos conciliares, hay elementos de esta eclesiología rechazada, pero lo que no podrá hacerse, sin infidelidad al Concilio, es convertirla por eso en clave interpretativa del mismo.

La clave interpretativa debe seguir siendo la eclesiología que se impuso. Y donde esta clave está presente de manera decisiva, tal como ha sido sobradamente reconocido desde el Concilio para acá, es en el simple hecho de que la **Lumen gentium** dedique un capítulo entero al pueblo de Dios y, sobre todo, que este capítulo se haya antepuesto al que habla sobre la jerarquía, el laicado y los religiosos en la Iglesia. Esto significa que, para colocarse en la perspectiva conciliar, hay que distinguir **dos ordenes de cosas** en la Iglesia que apuntan a realidades muy diversas: ese orden de cosas en que todos coincidimos, desde el que hemos sido "constituídos en pueblo"; y ese orden de cosas que nos diferencia a unos de otros, porque señala las distintas funciones, ministerios o carismas que surgen dentro del pueblo para su realización como tal pueblo.

Pues bien, la aportación fundamental del Vaticano II ha consistido, simplemente, en volver a poner en primer plano lo que en una eclesiología multisecular se ha relegado a segundo plano; y al revés, dejar en segundo plano lo que durante muchos siglos ha ocupado el primer plano en la Iglesia. En este sentido se ha dicho, y con razón, que este Concilio ha supuesto un "giro copernicano" en la manera de entender la Iglesia, aunque haya en ella luego suficientes fuerzas reaccionarias como para

lograr, en nombre del Concilio, volver a dejar las cosas como estaban.

La perspectiva conciliar implica, por ejemplo, que no puede haber nada más importante en la Iglesia que aquello en que todos coincidimos: nuestra condición de creyentes, o si se quiere de "simples fieles", o de cristianos sin más, que es "el hermoso Nombre que nos impusieron" (Sant. 2,7). Nada ni nadie puede levantarse sobre esto por el hecho de ocupar un determinado puesto en la Iglesia. Al contrario: a los pies del pueblo creyente queda colocado todo el que recibe un encargo, un ministerio o un carisma en la Iglesia.

Dicho de otra manera: "pueblo de Dios" designa la realidad **sustantiva** de la Iglesia. "Jerarquía", por ejemplo, designa una realidad **relativa** o relacional, cuya justificación sólo es posible desde su referencia al pueblo de Dios. Es lo que expresó admirablemente san Agustín en este texto que recoge el Concilio: "Si me aterra lo que soy **para** vosotros, me consuela lo que soy **con** vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Obispo es el nombre del cargo, cristiano es el nombre de la gracia. Obispo es el nombre del peligro, cristiano es el nombre de la salvación" (LG 32).

Las realidades profundas que nos constituyen en pueblo de Dios se expresan adecuadamente con la categoría del "ser-con", de la koinonía o comunión eclesial; las realidades diferenciales se expresan adecuadamente con la categoría del "ser-para", es decir, de lo totalmente relacional. Lo referente a la "gracia" y a la "salvación" acontece en el primer plano; lo referente al "cargo" y al "peligro" acontece en el segundo plano. Colocar cada cosa en su sitio, para no convertir lo primario en secundario, ni lo secundario en primario, ha sido sin duda la labor fundamental del Concilio.

Pero acaso sea más urgente señalar aquí que esta perspectiva conciliar abre, por su propia fuerza, un amplio **proceso de democratización de la Iglesia**. Hay muchas reservas, en cierto modo justificadas, para hablar de una Iglesia "democrática". Pero tal vez sean mayores los peligros que provienen del interés en evitar esa denominación. Si es verdad que "el evangelio es el único manifiesto lealmente "democrático", en el sentido de que representa y seguirá representando en la historia la permanente exigencia de una igualdad y una fraternidad que no

llegará jamás al punto óptimo" (Paoli), una Iglesia que se define desde él y existe para transformar el mundo según, debería plantearse este problema seriamente, y repensar con detención si esto es contradictorio en forma alguna por el hecho de que en la Iglesia "la autoridad viene de Dios".

Pero, dejando esto a un lado, lo cierto es que, desde el Concilio, el proceso de democratización de la Iglesia está abierto. Por lo menos en estas tres direcciones:

a) Proceso de descentralización.

Una de las conquistas más difíciles del Vaticano II consistió en precisar taxativamente la doctrina de que la autoridad episcopal en la Iglesia no deriva inmediatamente del papa, como se ha pensado tradicionalmente, sobre todo desde la reforma gregoriana, sino de la "consagración episcopal", es decir, inmediatamente de Cristo (LG 21), superando así una visión monárquica y centralista de la Iglesia.

Desde esta perspectiva, las Iglesias particulares no pueden entenderse como sucursales de la gran central vaticana, ni los obispos como delegados del papa. Al contrario, la diversidad de las Iglesias es el lugar de origen de la multiforme gracia de Dios, desde la que se va construyendo la Iglesia más como un movimiento ascendente desde diversos centros focales, que como un movimiento descendente que configure de manera uniforme toda la vida y la actividad de la Iglesia.

Es evidente que este proceso descentralizador obliga a abrir cauces de participación de las múltiples comunidades cristianas, de tal forma que las grandes decisiones sobre la marcha real de la Iglesia, y sobre la respuesta que hay que dar a los más graves desafíos de la historia, aparezcan en la mayor medida posible como resultado de la colaboración de todos, y no como imposición a todos desde arriba.

b) Proceso de colegialidad a todos los niveles.

El problema más conflictivo del Concilio, que estuvo a punto de volverse conflicto irresoluble, fue sin duda el de la colegialidad episcopal. En términos generales, una cosa ha quedado clara después de los debates conciliares: que "la cumbre del ministerio" en la Iglesia es "de naturaleza y forma colegial" (LG 22).

Si se mira a esta luz la doctrina sobre el "primado de jurisdicción" del papa del Vaticano I, puede afirmarse razonablemente que en él "no se contempla básicamente **la forma normal** de ejercicio de la autoridad del papa, sino su forma extraordinaria o excepcional". Una forma de ejercicio que declara, por el mero hecho, una especie de "estado de excepción" en la Iglesia. Lo que ha ocurrido, desde el Vaticano I a Juan XXIII, es que esa "perspectiva excepcional" del Concilio se ha convertido, en la práctica, en la "forma normal" de ejercicio de la autoridad papal.

Pues bien, poner en primer plano en la Iglesia el principio de colegialidad y de subsidiaridad, y aplicarlo a todos los niveles, es desencadenar un proceso de democratización en el funcionamiento eclesial que está llamado a transformar estructuras arcaicas muy poderosas de la Iglesia que deben desaparecer. Del Concilio han nacido ya organismos importantes que van en esta dirección: Sínodo de obispos, Conferencias episcopales, Consejos pastorales a nivel diocesano, parroquial, etc. Este proceso debe ser consolidado, sobre todo en el paso del plano consultivo al plano deliberativo. Toda vuelta atrás en este terreno no puede ser sino perjudicial para la Iglesia, aunque sea difícil verlo por quienes detentan en ella la autoridad en forma de poder. Acaso un **test** decisivo del afianzamiento de esta actitud en la Iglesia sea el interés con que se vayan abriendo cauces de participación para la elección de los propios pastores.

c) Movilización de la base popular.

Una urgencia mayor en este momento histórico de la Iglesia consiste, sin duda, en hacer todos los esfuerzos necesarios para salvar la distancia existente entre "Iglesia" y "pueblo". Hablar de "pueblo de Dios" no servirá de nada si se sigue fomentando en la Iglesia una dinámica creadora de élites, dejando atrás al pueblo sencillo. Parece claro que en nuestra Iglesia posconciliar sigue sucediendo lo siguiente: el clero, las congregaciones religiosas, son las élites que cuentan, por encima de un pueblo que no cuenta. El pueblo cristiano sigue siendo "objeto", no "sujeto" eclesial.

Seguramente que la acción pastoral decisiva en esta hora consiste en una concentración de fuerzas dirigida a la concienciación y movilización de las bases populares, para lograr que ése sea el verdadero sujeto protagonista de la vida y del aterri-

zaje de la Iglesia en sus tareas reales. Pasar de un pueblo cristiano infantilizado en su fe a un pueblo cristiano adulto, será ciertamente el paso más importante para una verdadera democratización de la Iglesia.

2. La Iglesia a partir de los pobres.

Desde el punto de vista eclesiológico, la aportación posconciliar más importante ha venido, ciertamente, de América Latina. En ese contexto ha sucedido algo de singular interés: la "irrupción de los pobres en la teología", por lo cual en la "teología de la liberación" han vuelto a ocupar los pobres el puesto central que ocupan en el evangelio. Pero esto ha sucedido gracias a otro acontecimiento más importante todavía: la "irrupción de los pobres en la Iglesia", o mejor, la irrupción de una Iglesia re-creada desde los pobres, generadora desde ellos de una nueva praxis y de una nueva reflexión teológica.

Esta eclesiología es consciente de que el Vaticano II ha supuesto un gran avance al tratar de entender la Iglesia **a partir del pueblo**. Pero es más consciente aún de que en esa posición una vaga universalización del pueblo. Con hablar de "la universalidad de los creyentes" no se ha fijado todavía suficientemente **el sujeto propio**, de la verdadera Iglesia. Al contrario, en esa universalización se oculta el peor de los riesgos: mezclar indiscriminadamente al pueblo que sufre y a los causantes de ese sufrimiento, que con frecuencia aparecen también como cristianos. En estas condiciones, no habrá forma de dar con la verdadera Iglesia sino partiendo de "las mayorías empobrecidas", del pueblo oprimido, muchas veces reprimido y hasta masacrado, de modo que éste sea el sujeto histórico concreto de identificación eclesial y de praxis liberadora.

Cuando se logra construir Iglesia desde estos presupuestos, lo primero que ocurre es que están dadas las condiciones de posibilidad para que vuelva a producirse el acontecimiento fundante de la Iglesia, un nuevo re-surgir de la Iglesia desde las mismas experiencias originarias de que surgió en los primeros cristianos: "La Iglesia de los pobres confiesa que Cristo crucificado se le ha aparecido como resucitado. Y se le ha aparecido en aquel lugar donde El dijo que estaba: en los pobres... Y quienes han sido testigos de estas apariciones no han podido menos, hoy como ayer, de configurar **una nueva forma de ser Iglesia**". Una

nueva forma de Iglesia que supone "una novedad sustancial y una ruptura histórica con respecto a otras formas de ser Iglesia" (Sobrino).

Esta novedad histórica no es, sin más, algo que ocurre en un sector de la Iglesia; es, a la vez, un gran desafío a la conciencia eclesial en su conjunto. Porque lo que ocurre en la "Iglesia de los pobres" resuena profundamente en toda conciencia cristiana que se tome a sí misma en serio, y a nivel teológico tiene una expresión tan sencilla como ésta: que "el Espíritu de Jesús está en los pobres, y desde ellos re-crea la totalidad de la Iglesia" (Sobrino). De este modo, la presencia real de los pobres en la Iglesia, como sujeto histórico activo, se convierte en una llamada a la Iglesia universal para que toda ella se reestructure desde su verdadero centro que son los pobres. Entendiendo bien que no se trata aquí de ningún tipo de "reducción" de la universalidad de la Iglesia, sino de dar a esa universalidad su verdadera "concreción": evidentemente que el mensaje cristiano es para todos y la Iglesia es para todos; "lo que pasa es que no es lo mismo proponer ese mensaje desde el lugar social que constituyen las clases dominantes que desde las clases dominadas; las clases dominantes **miran por el todo**, pero lo hacen **desde su dominancia**; las clases dominadas **miran por el todo**, pero miran **desde su dominación**; y lo que se sostiene aquí es que su punto de vista, su lugar, es mucho más privilegiado que cualquier otro para encontrar la verdad total de la fe" (Ellacuría).

Acaso el reto mayor que, para toda la Iglesia, viene de esta ecclesiológia consista en su llamada a la Iglesia entera a un **cambio de lugar social**, como forma más urgente de conversión para la Iglesia misma. De modo que su preocupación primera no sea lograr o mantener un puesto reconocido en la sociedad, sino poder mirar esa sociedad **desde abajo**, desde los reducidos a la insignificancia y a la impotencia en cualquier contexto social. Si no se trata de responder con seriedad a este reto, será prácticamente imposible superar la imagen de una Iglesia **dislocada**, sumida en la contradicción de tener que llamar a los pobres sus "preferidos", pero **desde fuera** de ellos, estando ella en realidad, y apareciendo así socialmente, colocada en la parte contraria.